قراءة في الإبستمولوجيا التكوينية للمعرفة الكلامية

إعداد

د. زهير بن كتفي

الأستاذ بقسم أصول الدين - معهد العلوم الإسلامية

جامعة الوادي - الجزائر

ملخص

حاولت من خلال هذا البحث التطرق إلى بيان اشتغال المتكلمين على العديد من المسائل المعرفية النظرية التي صدّروا من خلالها مكتوباتهم الكلامية، حيث يعتبر الحديث عن العلم ومصادر تشكّله من أوليات القضايا التي يؤسس من خلالها و بها المتكلمون عادة للكلام في علم الكلام. و يبدو لي أن محاولة تبيان هذه المسألة يشكّل محورية مقصدية في المعرفة الكلامية ورسم حدودها، ويقدم لنا منطلقات أولية للبحث تساعدنا للوقوف على فهم واضح لرؤى المتكلمين عموماً. ومن هذا المنطلق حاولت أيضاً بيان لِمَ كان اهتمام المتكلمين بمصادر تشكّل المعرفة واشتغالهم عليها في إطار درس العقيدة الإسلامية؛ وقد أوضحت أن هذا الاشتغال لم يكن نتيجة ترف علمي أو تنظير فكري، بل كان نتيجة أسباب موضوعية فرضت نفسها على الواقع العقدي الإسلامي آنذاك. ذلك أن منظورهم للعقيدة الإسلامية على أنها "علم" و"معرفة" في المقام الأول، أدى بهم إلى البحث في أنواع وأقسام العلم والحرص على بيان المصادر المعرفية التي يؤخذ منها. وقد حاولت، في إطار منهج وصفي تحليلي ونقدي، إيضاح هذه المصادر من خلال نصوص المتكلمين أنفسهم، محاولاً إعطاء صورة متكاملة لمجموع ما يمكن تسميته بــ"الإبستمولوجيا التكوينية" للمعرفة الكلامية التي كرّس التراث الكلامي الاشتغال عليها من أجل بناء العقيدة الإسلامية على قاعدة علمية صلبة.

الكلمات المفتاحية: ابستيمولوجيا تكوينية- مصادر المعرفة- العلم- المعرفة الكلامية.



Abstract

This study attempts to explain that theologians have dealt with numerous theoretical cognitive issues through which they issued their written statements, Addressing scientific sources is one of the fundamental issues on which theologians usually establish their theological rhetoric. Seemingly, the attempt to clarify this issue constitutes a central objective in drawing cognitive theological boundaries. It provides us with initial points to help us have a clear, comprehensive theological vision.

In this context, I have tried to elucidate why theologians were so interested in cognitive sources in their study of the Islamic faith, pointing out that this work is neither the result of scientific luxury nor that of intellectual theory, but the result of objective reasons imposing themselves on the reality of early Islamic faith.

Their Islamic faith view as a "science" and "knowledge" in the first place has led them to search scientific types and sections to identify the essential cognitive sources. In an analytical and critical descriptive approach, I have attempted to clarify these sources through theological texts to give an integrated picture of the entire "formative epistemology" of cognitive theology, on which the literary heritage has devotedly worked on to build Islamic faith on a solid scientific basis.

Keywords: formative epistemology, cognitive sources, knowledge, theological knowledge.



مُقَدِّمَة

بسم الله الرّحمن الرّحيم وصلّى الله وسلّم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه. وبعد:

فإن الحديث عن المعرفة وطبيعتها وحدودها وإمكانها وقيمتها ووسائلها ومصدر تشكلها هو ما يحتمله أساسًا مصطلح "نظرية المعرفة"(1). والذي يظهر أن بداياته الأولى، كما يذهب إلى ذلك معظم الدارسين الغربيين تعود إلى نهاية القرن السابع عشر للميلاد مع جون لوك في كتابه "مقالة في الفهم البشري"(2). وقد سار على هذا الفهم مدة ليست بالقصيرة الكثير من الباحثين والمترجمين والكتّاب العرب دون ذكر شيء يتعلق بإشكالية المعرفة عند المسلمين. وللموضوعية العلمية فإن بعض الباحثين من العرب والمسلمين وحتى الغربيين، بعد ذلك، بيّنوا أن لعلماء الإسلام في هذا الإطار إسهامات معتبرة إلى حد بعيد يستطيع أن يقف عليها كل من اطلع على مكتوباتهم الكثيرة سواء في علم الكلام أو أصول الفقه أو في غيرها من العلوم الإسلامية الأخرى(3). فقد عقد علماء الكلام فصولاً وأبوابًا ضمن مؤلفاتهم لهذا الموضوع، نجد ذلك عند الباقلاني (ت٤٠٣هـ) الذي يقدم لكتابه "تمهيد الأوائل" بباب العلوم في "العلم وأقسامه وطرقه"، كما نجده جليًا عند القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ) الذي أفرد مجلدًا ضخمًا بعنوان: "النظر والمعارف" في موسوعته الكلامية المشهورة "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، حيث تطرق فيه إلى الحديث عن حقيقة المعرفة وطرقها ودرجاتها وتساءل

---

(1) هي النظرية التي تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لواقع الشيء المستقل عن الذهن الذي تناوله. انظر مثلاً: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٤٠٣هـ–١٩٨٣م، ص٢٠٣.

(2) جون لوك John Locke (١٦٣٢م- ١٧٠٤م) فيلسوف إنكليزي، من زعماء المذهب التجريبي في عصر النهضة في أوروبا. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ط٣، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر ٢٠٠٦، ص ٥٩٨ وما بعدها. و أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ج.ف. ليْبِنْتز، تقديم وترجمة وتعليق:أحمد فؤاد كامل،(د.ط)، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٣، ص ٥٢ وما بعدها. الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد، ترجمة فؤاد زكريا، ط٢، القاهرة، مؤسسة فرنكلين ١٩٧٥، ص١٧٣.

(3) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي،ط١، الرياض مكتبة المؤيد ١٤١٦ه–١٩٩٢م، ص٥٦.

عن ما هو أول واجب على المكلف والدليل العقلي والسمعي وغيرها من المسائل المعرفية. وكذا عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ) في كتابه "أصول الدين" جعل الأصل الأول منه في بيان الحقائق والعلوم وإثباتها وطرق تحصيلها وأقسامها. وفي كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، وهو مختصر شامل في علم الكلام يعرض حصيلة أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين جعل فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) الركن الأول لكتابه مخصوصًا في العلم والنظر. كما أن عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ) يجعل الموقف الأول في كتابه "المواقف في علم الكلام" في العلم والنظر حيث يجمع فيه آراء المتكلمين والفلاسفة ويناقشها. و في الواقع هذه مجرد أمثلة، وهي ليست للحصر، فيمكن للدارس أن يقف على الكثير منها في إطار المكتوبات الكلامية.

كما تجب الإشارة في هذا المقام أيضًا إلى أن دراسة المعرفة تحديدًا ومعالجتها في أسسها وأبعادها العامة والرئيسة وتناول تكوّنها وتطورها وتقدمها هو عمل يحتمله بنوع من التوازي والتداخل مع "نظرية المعرفة" مصطلح آخر من المصطلحات المعاصرة في حقل الدراسات المعرفية هو"الإبستمولوجيا التكوينية". ففي تحديد دقيق لها يعرّفها جان بياجي(1) بوصفها: "محاولة لتوضيح المعرفة العلمية استنادًا إلى تاريخها، وإلى تكوينها الاجتماعي، وإلى الأصول السيكولوجية للأفكار والعمليات التي تعتمد عليها بصفة خاصة"(2). و من منطلق أن جان بياجي يعدُ من أبرز رواد الحركة السيكولوجية المعاصرة، فإن اصطلاحه هذا يأخذ نوعًا من الخصوصية خاصة وأنه وظّفه في إطار سيكولوجي من خلال محاولته تحديد نمو وتطور وتشكّل المعرفة والتفكير عند الطفل والفرد إلا أنه في الوقت نفسه ربطه بتكوّن وتشكّل وتطور المعرفة الإنسانية باعتبار نظرته الشمولية للمعرفة. وفي بحثنا هذا سنوظف هذا

(١) جان بياجي Jean Piaget، عالم نفس وفيلسوف سويسري (١٨٩٦-١٩٨٠م). يعد أحد المنظرين المرموقين في مجال فلسفة العلوم والسيكولوجيا المعاصرة، من بين مؤلفاته: "المنطق والمعرفة العلمية". انظر: تقديم السيد نفادي في: الإبستمولوجيا التكوينية، جان بياجي، ترجمة وتقديم وتعليق السيد نفادي، راجعه وقدم له محمد علي أبو ريان، دمشق، دار التكوين٢٠٠٤.

(٢) الإبستمولوجيا التكوينية، جان بياجي، ص١٣.

المصطلح بنوع من التجوّز، وسنكتفي كما سنرى لاحقًا ببعض المضامين الأساسية التي تكوّن مفهوم الإبستمولوجيا التكوينية كما هي ظاهرة في التعريف، وليس كلها والتي تخدم موضوع بحثنا بصورة أو بأخرى.

وفي الواقع فإن هذا البحث يكتسب أهميته من الاعتبارات الآتية:

١- أهمية المجال والموضوع الذي يبحث فيه وهو مجال العقيدة الإسلامية(١) التي هي أساس الدين، في علاقتها بالإبستمولوجيا. ويظهر ذلك جليًا في أن الهدف من وراء هذا العمل الذي قام به المتكلمون يتجلى أساسًا في محاولاتهم وضع أسس معرفية نظرية واستدلالية للعقيدة الإسلامية.

٢- تناول المتكلمون بالبحث والنظر والاستدلال مصادر تكوّن المعرفة وتشكّلها لبيان المصادر المعرفية التي تؤخذ منها العقيدة؛ وهذا من أجل توضيح الطريق الصحيح في البحث عن الحقيقة والوصول إلى نوع المعرفة التي يمكن أن تكون كافية لبناء قاعدة إيمانية اعتقادية صلبة لا تخضع للشك أو الريب أمام منكري الحقائق والمشككين فيها. وهذا مما دعا إلى ضرورة التعريف بعملهم وتتبعه علميًا وتقدير أهميته وقيمته ونقده في آن معًا من أجل الاستمرار في تجديد البناء الكلامي.

٣- ثم إن هذا البحث قد يتاح له أن يسهم في بيان حقيقة الإطار الإبستمولوجي للمعرفة الكلامية عند علماء الكلام المسلمين. ويبدو لي أن محاولة تبيان هذا الإطار المفاهيمي

(١) ظهر لفظ "العقيدة" كاسم لاحقاً في تاريخ العلوم الإسلامية، وإن كان قد أخذ معناه خاصة بعد أن استخدمه أبو جعفر الطحاوي (ت٣٢١) في عقيدته المعروفة. وقد جاء هذا المصطلح للدلالة على أصول الدين أو أركان الإيمان في الإسلام، من الإيمان الجازم بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، وبكل ما جاءت به النصوص الصحيحة من أصول الدين وأمور الغيب وأخباره فالعقيدة الإسلامية هي مجموعة محدّدة من الأحكام "العلمية" و"العملية" يعلمها المؤمن من مصادرها الأصلية الكتاب والسنة. انظر مثلاً: شرح العقيدة الطحاوية، علي بن أبي العز، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرناؤوط،(ط٢)، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٩٠، ج١، ص٤٢. عقيدة المؤمن، أبوبكر جابر الجزائري، (ط١)، باتنة-الجزائر، دار الشهاب، ص١٩. مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، عثمان جمعة ضميرية، (ط٤)، جدة، مكتبة السوادي للتوزيع ١٤٣٣هـ-٢٠٠٣م، ص١٢١ وما بعدها.

يشكل محورية في المعرفة الكلامية ورسم حدودها، ويقدم لنا منطلقات أولية وأساسية للبحث تساعدنا إلى حد بعيد للوقوف على فهم واضح لرؤى المتكلمين عمومًا.

وعلى ضوء ما سبق فإن إشكالية هذا البحث تتمحور حول جملة من التساؤلات، أهمها:

- ما أهم المصادر التكوينية المعرفية التي قررها المتكلمون كأسس لتكوين وتشكّل المعرفة الكلامية التي يمكن لها أن تعطينا صورة متكاملة لمجموع ما يمكن تسميته تجوّزًا بـ"الإبستمولوجيا التكوينية" الكلامية؟
- وإلى أي مدى وفق المتكلمون في الإحاطة بها؟
- وما الآثار المترتبة على منظور البناء الكلامي لديهم في إيضاح معالم الدرس العقدي في الإسلام في الواقع المعرفي- الحياتي للفرد المسلم؟

ويجب التأكيد، في هذا الإطار، أن من بين الأهداف المحورية التي يسعى هذا البحث إلى تحقيقها هي:

- التعريف بإسهامات علماء الكلام المعتبرة إلى حد بعيد في مجال الإبستمولوجيا؛ فقد تناولوا العديد من مسائل المعرفة يستطيع أن يقف عليها كل من اطلع على مكتوباتهم الكثيرة.
- تعرّف ملامح النظر الكلامي وتقدير أهميته في إطار علاقة درس العقيدة الإسلامية بالإبستمولوجيا، إلى جانب إمكان الوقوف على بعض المآخذ عليه.

هذا، ويجب التنويه، فيما نحن بصدده، بالدراسات السابقة في هذا الموضوع، وهي دراسات يمكن وصفها إجمالاً بالدراسات "ذات العلاقة"، ومن أهمها، في تصوري، نجد البحث العميق والجيد الموسوم بـ"مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي" (١٩٩٢)، للباحث عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، والبحث المعنوّن بـ"نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة" (١٩٩٢)، للباحث عبد الحميد الكردي. وتعد هاتان الدراستان حقًا رائدتين وغاية في الأهمية في هذا المجال، أي إطار الإبستمولوجيا. ولكن تطرقهما إلى الإبستمولوجيا الكلامية لم يكن بالشكل الكافي. وما أزعمه لهذا البحث من فرق عن الدراستين هو محاولته إفراد وبسط

للإطار الإبستمولوجي للمعرفة الكلامية دون غيرها من المعارف الإسلامية الأخرى من جهة، ومحاولة نقد هذا الإطار الإبستمولوجي الذي قدّمه المتكلمون للمعرفة الكلامية. كما تجدر الإشارة إلى أن هناك العديد من الدراسات التي تناولت موضوع نظرية المعرفة عند كل متكلم بعينه، ولكنني آثرت الذهاب مباشرة إلى المصادر الأصلية للاشتغال عليها إن استدلالاً أو استشكالاً أو استثمارًا.

وتظهر حدود هذا البحث في اعتماده أساسًا على محاولة استقراء نصوص المتكلمين بقدر الإمكان استقراءً عامًا في مصادرها المختلفة، سواء كانت مصادر كلامية عقدية تحديدًا أو مصادر أصولية؛ من منطلق أن أبرز المتكلمين كانوا أصوليين متخصصين في أصول الفقه. ولا يخفى تاريخيًا تلك العلاقة الوطيدة التكاملية بين علم الكلام وأصول الفقه أو قل بين العلوم الإسلامية ككل، وإن بدت في بعض تجلياتها كعلاقة "جدلية" خاصة عند المعاصرين.

أما عن منهج البحث فيمكن القول إن طبيعته، أي طبيعة البحث، فرضت علي استخدام منهج استقرائي، وصفي، تحليلي ونقدي. وهذا من منطلق أنني حاولت استقراء نصوص المتكلمين وآرائهم في مصادرها ووصفها وتحليلها وفي بعض الأحيان نقدها في الآن نفسه.

وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة، ومطلبين، وخاتمة كما يأتي:

المقدمة: تضمنت أهمية البحث، وإشكاليته، وأهدافه، والدراسات السابقة، وحدوده، ومنهجه، وخطته العامة.

المطلب الأول: حاولت فيه تناول أقسام العلم عند المتكلمين وتبيان مفهومه؛ لما له من علاقة وظيفية وطيدة بمصادر تشكّل المعرفة عندهم.

المطلب الثاني: تطرقت فيه إلى المصادر الأساسية لتشكّل المعرفة عند المتكلمين.

الخاتمة: اشتملت على أهم نتائج البحث.



المطلب الأول

مفهوم العلم وأقسامه عند المتكلمين

قبل الاتجاه مباشرة إلى مصادر تشكل المعرفة والتعرف على مصداقية كل مصدر وقيمته المعرفية عند المتكلمين سأحاول تسليط الضوء، في حدود ما يسمح به هذا البحث، على مسألة أقسام العلم عندهم وتبيان مفهومه لما له من علاقة وطيدة بمصادر المعرفة.

يمكن استباق طرح هذه القضية بالقول إن المتكلمين-من خلال عموم مكتوباتهم- يقسّمون العلم عادة إلى بديهي(ضروري) و كسبي. ويريدون عادة بالبديهي الضروري ما لا يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر وفكر حيث يحصل بالاضطرار وبالبداهة كقولنا بأن الكل أعظم من الجزء وبأن النقيضين لا يجتمعان وأن الواحد نصف الاثنين وهكذا. أما الكسبي فيشمل العلم العقلي والحسي معًا فهو ما يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر وفكر كصرف العقل في المدلولات العقلية والمقدمات والإصغاء بحاسة السمع والمشاهدة بحاسة بالبصر. إلا أن هذا التقسيم كما سنرى لاحقًا سوف ينتهي، عند بعض المتكلمين، إلى الجعل من المعرفة الحسية والعقلية كليهما معرفية ضرورية.

يذهب الباقلاني في تقسيمه للعلوم إلى أنها تنقسم عنده إجمالاً إلى علم قديم وعلم محدث، يقول: "فإن قال قائل: فعلى كم وجه تنقسم العلوم ؟ قيل له: على وجهين؛ فعلم قديم وهو علم الله عزّ وجلّ وليس بعلم ضرورة ولا استدلال، وعلم محدث وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم من الحيوان"[1]. ثم يقسم العلم المُحْدَث إلى قسمين حيث يقول: "فإن قال قائل: فعلى كم وجه تنقسم علوم المخلوقين ؟ قيل له: على قسمين: فقسم منها علم ضرورة، والآخر منها علم نظر واستدلال"[2]. ويرى عبد القاهر البغدادي بأن أهل السنة يقسمون علم الناس إلى ثلاثة أنواع: علم بديهي، وعلم حسي، وعلم

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط١، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية١٩٨٧م، ص ٢٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

استدلالي[1]. ويقصد بالعلم الحسي الذي يكون حصوله عن طريق الحواس. أما الاستدلالي فهو الذي يأتي عن طريق البرهان ويحصل بالنظر في الدليل العقلي. ثم إننا نجد أن المتكلمين اختلفوا عمومًا فيما هو ضروري من هذه المعارف والعلوم وفيما هو نظري استدلالي. فمثلاً نجد الآمدي (ت٦٣١هـ) يعرّف العلم الضروري بقوله: "العلم الحادث الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر أو استدلال، فقولنا: العلم الحادث احتراز عن علم الله تعالى، وقولنا: لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر أو استدلال احتراز عن العلم النظري، والنظري هو العلم الذي تضمنه النظر الصحيح"[2].

ومفهوم العلم الضروري عند الباقلاني هو: "علم يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكن معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به"[3]. وأما مفهوم النوع الثاني الذي هو العلم النظري الاستدلالي، فهو: "علم يقع بعَقب استدلال و تفكُّر في حال المنظور فيه (...) فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر و الرويّة و تأمّل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا: علم نظري"[4]. ثم إن المعلومات عنده تنحصر في نوعين هما المعدوم والموجود، يقول: "جميع المعلومات على ضربين: معدوم و موجود، فالموجود هو الشيء الثابت الكائن (...) والمعدوم منتفٍ ليس بشيء "[5].

ويذهب أحد ممثلي المدرسة الماتريدية وهو نور الدين الصابوني[6] إلى القول بأن: "العلم الحادث نوعان: ضروري و اكتسابي. فالضروري ما يحدثه الله تعالى في العالم من غير كسبه

(١) الفرق بين الفرق، البغدادي، تحقيق محمد عثمان الخشب، (د.ط)، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير (دت)، ص ٢٨٠.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي١٤٠٢هـ، ج١، ص١٢.

(٣) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني، ص٢٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٧.

(٥) المصدر السابق، ص٣٤-٣٥.

(٦) أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني أبو محمد الملقب نور الدين، توفي سنة ٥٨٠هـ ببخارى، جرت بينه وبين الفخر الرازي مناظرات في مسائل عديدة من علم الكلام من بينها مسألة الرؤية والتكوين والبقاء. انظر ترجمته في مقدمة

واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله من الجوع والعطش واللذة والألم بحيث لا يتشكك فيه، ويشترك في هذا النوع من العلم جميع الحيوانات. والاكتسابي هو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه، وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، ونظر العقل"[1]. وهنا نجد نور الدين الصابوني كيف أنه عند، حديثه عن أقسام العلم، يفرّع للقول في الطرق المصدرية لتشكل المعرفة، مما يتيح هنا استنتاج ملاحظة في غاية الأهمية حول العلاقة الوطيدة التي تربط بين البحث في تقسيمات المعرفة والعلم وبين البحث في مصادرها كما هو واضح من خلال هذا النص.

و يبدو أن إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ) ينحو منحى رأي القاضي أبي بكر الباقلاني في تقسيمه للعلم غير أنه يفرق بين الضروري والبديهي ويتحدث عن اقتران الضروري بالحاجة بخلاف البديهي ليعود في الأخير للمطابقة بينهما. وهذا بخلاف الباقلاني الذي يطابق بينهما في أول وهلة في تقسيمه للعلم وينفي اتصاف هذا الضرب من العلم، أي العلم الضروري البديهي، بالحاجة باعتبار أن مفهوم الضروري ينطلق من كون أن العالم بالعلم الضروري هو في الأصل مما أكره به على وجوده فيه، كما أنه أيضًا هو مما يحتاج إليه[2]. قال إمام الحرمين الجويني: "العلم ينقسم إلى القديم والحادث فالعلم القديم صفة الباري تعالى القائم بذاته، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الإحاطة المتقدس عن كونه ضروريًا أو كسبيًا، والعلم الحادث ينقسم إلى الضروري والبديهي والكسبي، فالضروري هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة، والبديهي كالضروري غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني. ومن حكم الضروري في مستقر العادة أن يتوالى فلا يتأتى الانفكاك عنه والتشكك فيه؛

=المحقق على كتابه: البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق فتح الله خليف، (د.ط)، دار المعارف بمصر ١٩٦٩، ص٧-١٣.

(١) البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، الصابوني، تحقيق فتح الله خليف، (د.ط)، دار المعارف بمصر ١٩٦٩، ص٢٩-٣٠.

(٢) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني، ص٢٦-٢٧.

وذلك كالعلم بالمدركات وعلم المرء بنفسه والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها. والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة. ثم كل علم كسبي نظري، وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل"[١].

ولم يذهب بعيدًا أحد كبار ممثلي المذهب الاعتزالي القاضي عبد الجبار في رسمه لحدود مفهوم العلم الضروري، في قوله هو: "العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه (...)"[٢]، كما أنه كذلك هو: "العلم الذي لا يمكن للعالم نفيه عن نفسه بشك ولا شبهة وإن انفرد"[٣]. و هناك من قال: "إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعبد سوى الإرادة"[٤]. وهؤلاء قد انفردوا بآراء خاصة فيما يتعلق بمجالات العلوم و المعارف الضرورية وهم من أطلق عليهم القاضي عبد الجبار تسمية "أصحاب المعارف".

كما انفرد أبو الهذيل العلاّف (ت٢٣٥هـ) حين نظر في مسألة المعارف هل هي ضرورية أم اكتسابية – على ما يقرر عبد القاهر البغدادي – بموقف خاص فترك رأي من ذهب إلى أنها ضرورية وقول من زعم أنها اكتسابية ومذهب من قال: "إن المعلوم منها بالحواس والبداهة ضرورية و ما علم منها بالاستدلال اكتسابية"، واختار لنفسه قولاً خارجًا عن أقوال جمهور المتكلمين فقال: "إن المعارف ضربان: أحدهما بالاضطرار وهو معرفة الله عز وجل ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار و اكتساب"[٥].

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي ١٩٥٠، ص١٣-١٤

(٢) شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط٣، مصر، مكتبة وهبة ١٩٩٦، ص٤٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه، ص٥٥.

(٥) الفرق بين الفرق، البغدادي، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشب، ص١١٧.

هذا، ويظهر أن الاستعمال العام لمصطلح "العلم" عند المتكلمين هو نفسه مصطلح "المعرفة"، حيث يفضيان في مفهومها الجوهري الأساسي إلى الانتهاء عند حد "إدراك الشيء على ما هو عليه" أو "اعتقاد الشيء على ما هو به"، وإن ذكروا بعض الاختلافات بينهما(1).

إن هذا التأسيس لمفهوم العلم عند المتكلمين هو الذي أفضى إلى اعتبار العلم هو، كحد أقصى، طلب رؤية المعلوم على ما هو به، أو قل، بمنظور إبستمولوجي، على حد "علم العلم"، الأمر الذي سيؤدي إلى الانتهاء بهذا العلم إلى "الانحجاب" عن المفهوم الأساسي والمركزي لحقيقة العلم بالله تعالى أو المعرفة الإلهية التي دعا القرآن الكريم إلى طلبها كما في قوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَىٰكُمْ ﴿١٩﴾﴾[محمد: ١٩]، وإعطائها حقها المرتبط أصلاً بالإيمان المفضي إلى تحقيق التقوى والعمل الصالح؛ وذلك من حيث إن صاحب هذا المفهوم للعلم، كما بدا ذلك واضحًا في العديد من مكتوبات التراث الكلامي وخاصة عند متأخريه، سيقف موقف من كان همه وهمته فقط هي "جمع المعارف" ويكون بذلك قد شهِد على نفسه بالقصور لأنه لم يتحقق بهذه المعارف في حياته ووجوده؛ ذلك أن كلمة "جمع" لابد أن تستصحبها لفظة "وعي"، ولا يتحقق هذا الوعي المعرفي والحياتي والوجودي إلا بالاعتقاد الإيماني الذي يجعله معرفة أو علمًا "مفيدًا" "نافعًا" ثمرته التقوى والعمل الصالح ومآله السعادة الأبدية، قال تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ﴾[البقرة: ١٠٢]. وقال أيضًا: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾﴾[فاطر: ٢٨]. وقد كان النبي ﷺ يتعوذ من العلم الذي لا ينفع في قوله صلى الله عليه وسلم: «**اللّهمّ إني أعوذ بك من علم لا ينفع**»(2) وبهذا يصبح

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، الكردي، ط١، الرياض، مكتبة المؤيد ١٩٩٢، ص٤٩.

(٢) مسلم، الصحيح، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل، حديث ٢٧٢٢. المسند، أحمد بن حنبل، حديث رقم ١٣٦٧٣. تحقيق شعيب الأرناؤوط- عادل مرشد وآخرون، إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، مؤسسة الرسالة ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ج٢١، ص٢٥٠. السنن الصغرى، النسائي، باب الاستعاذة من دعاء لا يسمع، حديث رقم ٥٥٣٦، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ج٨، ص ٢٨٤. قال الألباني: حسن صحيح.

مفهوم العلم كما هو في الطرح الكلامي، وعلى الأخص المتأخر منه "حجابًا" عن إدراك حقيقة المعرفة بالحق عزّ وجلّ، فهو حجاب لأنه يطلب إدراك المعلوم على حد علمه وليس كل معلوم يتصور هذا الطلب عليه.

وكما يبدو لي، فإن الدرس الكلامي في الإسلام وهو يحاول جاهدًا في التقعّيد لمفهوم العلم، وتحديد أقسامه يكون قد أهمل هذا البعد المهم جدًا في تعريف العلم والتأسيس له.



المطلب الثاني

المصادر التكوينية للمعرفة عند المتكلمين

أما فيما يخص المصادر التكوينية المُشَكِّلة للمعرفة عند المتكلمين، فالظاهر أنهم، من خلال جملة مكتوباتهم، قد اتفقوا بمختلف اتجاهاتهم على أن أسباب ومصادر العلوم والمعارف ثلاثة هي: الحس، والعقل، والخبر. أو هي: الحس والسمع والنظر والاستدلال العقليين. وفي هذا الإطار سأسمح لنفسي بالحديث عن "الحس" و"العقل" بنوع من التجوّز، محاولاً بقدر الإمكان الابتعاد عن الطرح الكلاسيكي في تناوله لمصادر المعرفة عندما ينظر إلى العقل خاصة كمصدر مستقل "جوهراني"؛ أي قائمًا بذاته، لأن الجوهر القائم بنفسه إنما يفعل ولا ينفعل، يَحكم ولا يُحكم عليه. أما الموقف الذي سوف أتعامل من خلاله مع كل من العقل والحس فهو النظر إليهما كمجرد قوى إدراكية لا تخرج عن كونها وسائل وأدوات محركة للنشاط البشري، فاعلة وحاكمة ومحكومة ومنفعلة أيضًا، ولكن دون الخروج عن أطاريح المتكلمين أنفسهم. أما السمع فسأتحدث عنه في المجال العام الذي رسمه وحدده علماء الكلام. وبناء على ذلك سوف أقسم مصادر تشكل المعرفة عند المتكلمين إلى فرعين: فرع أول هو: قوى الإدراك المعرفية في الإنسان، والمتمثلة أساسًا عندهم في قوتين: القوة الحسية والقوة العقلية. وفرع آخر: هو السمع أو الخبر بقسميه المتواتر والآحاد.

وفي الواقع فإنني، بهذا التقسيم، الذي أعده تقسيماً معرفيًا إجرائيًا منهجيًا بالدرجة الأولى، سوف لن أفرض منظورًا خارجًا عن إطار المنظور الكلامي العام؛ ذلك أنني سوف

أبيّن مصادر تشكل المعرفة كما طرحها المتكلمون من خلال نصوصهم، ولكن في الإطار الذي رسمته لنفسي، وهو إطار معرفي يتحدث بأكثر إرادة عن الحس والعقل باعتبار أنهما أداتان وآليتان ووسيلتان إدراكيتان معرفيتان، أو قل قوتين من جملة القوى الإدراكية التي تشكّل وتنتظم المعرفة الإنسانية. والحقيقة فإن هذا المنظور وذاك التقسيم له ما يؤيده في الطرح المعاصر للفكر الكلامي والفلسفي في الإسلام عند الفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمن"، مجدد الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة في إطار المجال التداولي العقدي الإسلامي. ومن بين أهم مؤلفاته التي تؤسس لهذا المنظور بامتياز " تجديد المنهج في تقويم التراث". إنه المنظور الذي يريد أن يتميّز عن ما هو سائد من القول منذ عقود عند الباحثين من مقلدة الفلسفة الغربية.

١ - قوى الإدراك المعرفية في الإنسان:

رأينا فيما سبق في تقسيم نور الدين الصابوني للعلم وعند حديثه عن قسم ما أسماه: بـ"العلم الحادث الاكتسابي" كيف أنه جعل له ثلاثة أسباب مباشرة أو قل "طُرقًا" مصدرية ثلاثة يحصل بها وهي: الحس والخبر الصادق والعقل. وقد أشرت إلى هذا التفريع في الحديث عن أسباب المعرفة أو العلم انطلاقًا من الاشتغال على القول في تقسيمات العلم ونبّهت، بناء على ذلك، على العلاقة الوطيدة التي تربط بين القول في تقسيم العلم والكلام عمّا أسماه أهل الكلام بـ"أسبابه" التي يحصل بها، وهي حالة منهجية معرفية تكاد تعم مكتوباتهم ومقالاتهم في هذا المضمار.

وقد ذهب قبله أبو منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ) إلى رأي مفاده أن مصدر تشكل المعرفة الاعتقادية إنما يقوم على أصلين هما: الخبر أو السمع والعقل، يقول في كتابه التوحيد: "ثم أصل ما يعرف به الدين إذ لا بد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل"[(١)]. ثم إنه وضّح في موضع آخر من نفس الكتاب المصدر الثالث الذي هو الحس، ولكن ليس في مجال المعرفة الاعتقادية فحسب، بل في المجال العام للمعرفة الإنسانية حيث يقول: "ثم السبيل التي يُوصَل بها إلى العلم

(١) كتاب التوحيد، الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، (د.ط)، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية (د.ت)، ص٤.

بحقائق الأشياء: العيان (=الحواس) والأخبار والنظر"[1].كما نجد أن نجم الدين النسفي (ت٥٣٧هـ) نظر إلى "العلـــم" باعتباره "منتوجًا" معرفيًا يتشكّل ويتكوّن انطلاقًا من ثلاثة أسباب رئيسة أساسية أكد عليها وقررها في "عقائده" حيث يقول: "وأسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل "[2].

ويورد الزركشي (ت٧٩٤هـ) بعض الأقوال في هذا الموضوع تتجه كلها إلى اعتبار طرق ومصادر تشكل المعرفة لا تنفك عن ثلاثة هي: عقل وسمع وحس. كما نبّه على بعض الطرق الأخرى كـ "الإلهام" و"التوسم" و"المُحَادثَة"، مقررًا اضطرابًا حاصلاً بين أهل الكلام في إمكانية أو عدم إمكانية اعتبارها من مصادر تشكل المعرفة والعلم، وبالتحديد المصدرية التي يمكن أن تنبني عليها المعرفة الاعتقادية خاصة، حيث يقول: "وطرق العلم على المشهور منحصرة في ثلاثة: عقل وسمع وحس (...) واضطربوا في علوم الإلهام والتوسم والمحادثة(...)"[3].

أ - الحس:

وقد نقل أبو المعالي الجويني آراء بعض أصحاب المقالات جاء فيها أن بعض الأوائل حصروا طرق العلم في الحواس وذهبوا إلى القول بأن لا معلوم إلا المحسوســات وهم "السُمَّنية"[4]. ولكنه يرد هذا المذهب معتبرًا أنه لا يمكن بحالٍ من الأحوال أن يعوّل على الحس وحده كمصدر لتشكل وتكوّن المعرفة كما هو متعارف عليه بين أغلب أصحاب المقالات[5]. وقد جاء في تعريف "الحاسة" بأنها: "قوة طبيعية في الجسم، وبها يدرك الإنسان

(١) المصدر نفسه، ص٧.

(٢) شرح العقائد النسفية، التفتازاني، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط١، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٨، ص١٥.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، ط١، دار الكتبي ١٩٩٤، ج١، ص٨٧.

(٤) قوم من الهند من عبدة الأوثان، قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق للعلم سوى الحس. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، ط١، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون ١٩٩٦، ج١، ص ٩٧٦.

(٥) البرهان في أصول الفقه، الجويني، تحقيق عبد العظيم محمود الذيب، ط٤، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر١٤١٨هـ ج١، ص١٠٢-١٠٣.

والحيوان الأشياء الخارجة عنه وما يطرأ على جسمه من تغيرات، والحواس في العرف العام خمس وهي: البصر والشم والذوق واللمس والسمع"(1). وما هو ثابت عند المتكلمين كما يؤكد ذلك عبد القاهر البغدادي أن: "الحواس عند أصحابنا وأكثر العقلاء خمس يدرك بها العلوم الحسية"(2). والمقصود بالحس عند علماء الكلام عمومًا هو الحواس الخمس، وهي: حاسة البصر، وحاسة السمع، وحاسة الذوق، وحاسة الشم، وحاسة اللمس(3).

هذا، وقد وصلت المعرفة الحسية إلى مستوى عالٍ جد من الوثوقية عند المتكلمين حتى أننا نجد الإمام الأشعري (ت٣٢٤هـ) في سياق المفاضلة يقدمها على المعرفة العقلية بل يجعلها أصلاً لها(4). وعلى المنوال نفسه يكرّس الباقلاني هذا المنظور الأشعري للمعرفة الحسية من حيث وثوقيتها فيقول: "فكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة يلزم النفس لزومًا لا يمكن معه الشك في المدرَك ولا الارتياب به"(5). ويتجلى هذا المستوى الوثوقي للمعرفة الحسية كما هو واضح من خلال هذا النص في اعتبار أن المعرفة الحسية تدخل ضمن المعارف الضرورية، والمعترفون بهذا الرأي كثيرون في مقابل من رآها أنها تدخل ضمن المعارف الكسبية. وهذا ما نجده أيضًا عند عضد الدين الإيجي الذي أدخل هو بدوره المعرفة الحسية ضمن المعارف الضرورية(6). وربما يعود السبب في هذا الاتجاه إلى أن هذه المعرفة الحسية تحدث من دون استدلال أو إعمال فكر. هذا فضلاً عن المكانة المركزية التي تتبوؤها هذه المعرفة من منطلق المبدأ القائل "من فقد حسًا فقد علمًا"(7)، إلى جانب سبب آخر سوف نتعرف عليه لاحقًا.

(١) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص٦٥.

(٢) أصول الدين، البغدادي، ط١، إستانبول، مطبعة الدولة ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م، ص٩.

(٣) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني، ص٢٨-٢٩. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط٢، المكتبة الأزهرية للتراث ٢٠٠٠، ص١٤.

(٤) أصول الدين، البغدادي، ص١٠.

(٥) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني، ص٢٨.

(٦) المواقف في علم الكلام، الإيجي، (د.ط)، بيروت، عالم الكتب ١٩٧٩، ص١٤.

(٧) المصدر نفسه، ص١٦.

وفي هذا الإطار يقودنا الحديث عن الحس الظاهر إلى الإشارة إلى "الحواس الباطنة" -كالحدس والتخيل والمصوّرة والمفكّرة وغيرها- التي تحدث عنها الفلاسفة وعدوها من مصادر المعرفة، لكن المتكلمين لم يمنحوها اهتمامًا يذكر بالنظر إلى الحواس الظاهرة التي أعطوها أهمية كبرى، بل إنهم شككوا فيها ولم يعدوها أصلاً من مصادر تكوين المعرفة عامة والمعرفة الاعتقادية خاصة. يقول سعد الدين التفتازاني(١): "وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية"(٢). ومن هنا فإن "الوجدانيات" التي تدرك عن طريق الحواس الباطنة كما جاء في تعريفات الشريف الجرجاني(٣) هي عند المتكلمين عمومًا على ما يقرر ذلك الإيجي: "قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير"(٤).

وهكذا يمكن القول إن المتكلمين على الرغم من أنهم وفّقوا إلى حد بعيد في إبراز جانب الحس كقوة إدراكية معرفية إنسانية في بناء العلم بل في تحديد صورته أصلاً، إلا أنهم لم يبيّنوا قصور هذه المعرفة الحسية ومحدوديتها على الرغم من أهميتها. وهم بذلك يكونون قد أهملوا آفاقًا معرفية أخرى جديرة بالاهتمام في إطار الدرس العقدي في الإسلام باستبعادهم وتغييبهم لمظهر مهم من مظاهر قوى الإدراك المعرفي في الإنسان النابعة من "القلب".

ب -العقل:

أما العقل في اصطلاح المتكلمين فقد عُرّف بتعريفات مختلفة في العبارات والألفاظ ربما تعكس مدى الصعوبة التي وجدها المتكلمون في وضع تعريف محدد له. وفي الواقع فإن هذه

---

(١) مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني (٧١٢هـ-٧٩١هـ)، من كبار علماء عصره في مختلف العلوم، وهو من متكلمي الماتريدية، من مؤلفاته: "شرح الرسالة الشمسية" في المنطق، و"الإرشاد" في اللغة وغيرها. انظر: شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، تحقيق محمود الأرناؤوط، ط١، بيروت، دار ابن كثير١٩٨٦، ج٨، ص٥٤٧.

(٢) شرح العقائد النسفية، التفتازاني، ص١٦.

(٣) التعريفات، الجرجاني، تحقيق غوسطافوس فلوجل، بيروت، مكتبة لبنان ١٩٨٥، ص٢٧٠.

(٤) المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص١٤.

الصعوبة المفترضة لم تقتصر على الدرس الكلامي في الإسلام فقط، بل نجدها حتى في الدرس الفلسفي قديمًا أو حديثًا.

ويُظهر الإمام الجويني هذه الصعوبة في وضع تعريف اصطلاحي محدد للعقل في قوله: "فإن قيل فما العقل عندكم ؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهين ما حوّم عليه أحد من علمائنا غير الحارث المحاسبي رحمه الله[1] فإنه قال: العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم وليست منها"[2]. ثم إن الجويني يحاول أن يوضّح مدلول العقل مع بيان قدرته على وضع تعريف مضبوط له، إلاّ أن موضع التحرير لا يسمح له بالقول أكثر مما قال، حيث يضيف: "فالقدر الذي يحتمله هذا المجموع ذكره: أنه صفة إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات، ولا ينبغي أن يعتقد الناظر في هذا الكتاب أن هذا مبلغ علمنا في حقيقة العقل، ولكن هذا الموضع لا يحتمل أكثر من هذا"[3]. وما يلاحظ على مقال إمام الحرمين هو أنه أثبت إيجابيًا تعريف المحاسبي، ثم، من جهة أخرى، حاول أن يصوغ هو نفسه تعريفًا للعقل باستخدامه لفظة "صفة" بدلاً من "غريزة".

وإذا كان القاضي عبد الجبار قد حاول أن يضع ابتداءً تعريفًا محددًا للعقل بقوله: "اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف"[4]، فإن كلاً من الإمام الأشعري والتفتازاني أوردا جملة من التعريفات له. قال الإمام الأشعري: "ووصفوا العقل فقالوا: منه علم الاضطرار الذي يفرق

(١) الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي، أبو عبد الله (١٧٠هـ- ٢٤٣هـ)، الزاهد العارف، وأحد شيوخ الجنيد رحمه الله. له تصانيف كثيرة في الزهد وأصول الدين وغيرها منها "ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه". انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط٣، مؤسسة الرسالة ١٩٨٥، ج١٢،ص ص١١٠-١١٢. شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ج٣، ص١٩٧.

(٢) البرهان في أصول الفقه، الجويني، تحقيق عبد العظيم محمود الذيب، ج١، ص ٩٥.

(٣) المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص ٩٦.

(٤) المغني في أبواب التوحيد و العدل،[التكليف]، عبد الجبار، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، ط١، بيروت، دار إحياء التراث ٢٠١٢، ج١١، ص٣٧٥.

الإنسان به (...) السماء والأرض وما أشبه ذلك. ومنه القوة على اكتساب العلم (...)"[1]. وأما التفتازاني فقال: إن العقل "هو قوة في النفس بها تستعد للعلوم والإدراكات. وهو المعني بقولهم: غريزة يَتْبعُها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. وقيل: جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدات "[2].

إن هذه التعريفات لبعض المتكلمين، وغيرها كثير، تتجه في الإطار العام لها من خلال تعريفها للعقل، كما يمكن ملاحظته من خلال النصوص التي ذكرتها، إلى اعتبار أن العقل جملة من المبادئ أو العلوم الضرورية اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعًا، وهو مذهب جمهور المتكلمين عمومًا[3]. أو أنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بأن الضدين لا يجتمعان، وأن المعلوم لا يخرج عن أن يكون موجودًا أو غير موجود، وأن الاثنين أكثر من واحد، كما اختاره الباقلاني[4]. أو أنه قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات، وهي التي يحصل بها الاستدلال والتمييز بين الخطأ والصواب ويتحقق بها التكليف[5]. هذا من جانب. وما يتاح ملاحظته من جانب آخر: هو أن ما يمكن تسميته بـ "جوهرنة العقل"، إن صح التعبير؛ أي النظر إلى العقل باعتباره جوهرًا مستقلاً بذاته فاعلاً غير منفعل، حاكمًا غير محكوم عليه، كما أشرت إلى ذلك سابقًا -وهو المعنى الذي يتأسس عليه مفهوم العقل في الفلسفة اليونانية والفكر الغربي عمومًا- هو في الحقيقة مفهوم يرفضه بعض المتكلمين كالباقلاني على سبيل المثال[6]. ولذلك فالمقصود تحديدًا بهذا المفهوم، في إطار الدرس الكلامي في الإسلام، هو أن اعتبار العقل كآلة أو مجرد قوة إدراكية من جملة القوى الإدراكية المعرفية الأخرى التي يتمتع بها الإنسان كالسمع

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، تحقيق هلموت ريتر، ط٣، فيسبادن (ألمانيا)، دار فرانز شتايز ١٩٨٠، ص ٤٨٠.

(٢) شرح العقائد النسفية، التفتازاني، تحقيق أحمد حجازي السقا، ص٢٠.

(٣) التقريب والإرشاد الصغير، الباقلاني، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٩٨، ج١، ص١٩٥.

(٤) المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

(٥) المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

(٦) المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص١٩٥-١٩٧.

أو البصر أو غيره لم يكن واضحًا بما فيه الكفاية عند أغلب المتكلمين؛ وذلك من منطلق أنهم ينظرون إليه كجملة من العلوم الضرورية، وإن كان القاضي عبد الجبار قد أورد- في إطار تعريفه للعقل- ما يفيد أن العقل هو عبارة عن آلة(١). وأحسب أن المتكلمين لم ينتهوا إلى القول بالاستقلال الذاتي للعقل كما هو المفهوم اليوناني الغربي له. كما يمكن أن ألاحظ من جانب ثالث: أن تعريف المتكلمين للعقل يتصل اتصالاً واضحًا بتقسيمهم للعلوم والمعارف إلى ضرورية ومكتسبة؛ وذلك باعتبار أن المعارف الضرورية يستطيع أن يحصل من خلالها العقل على مقدمات يقينية تصبح هي مبادئ العلم ولا تحتاج إلى برهان.

أما عن علاقة العقل بالمعرفة الإلهية عند المتكلمين فلا شك أنهم اعتبروا قضية الوجود الإلهي محور العقيدة بامتياز وأساس الدين مطلقًا، كما اعتبروا أن إثبات هذا الوجود هو الأصل الأول الذي تتفرع منه بقية أصول المعرفة الاعتقادية، فكانت أولى مباحثهم التي أوجبوها على المكلف النظر والاستدلال العقليين المؤديان إلى معرفة الله ﷻ. وعلى العموم فهي علاقة يمكن وصفها بعبارة، كما يقول الأصوليون، ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. يقول الإيجي: "إن معرفة الله تعالى واجبة إجماعًا، وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"(٢).

وفي الواقع فإن معرفة الله تعالى كما عرضتها نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية المشرفة لا تحتاج إلى كثير من إنفاق القول في الوجوب العقلي والنظري المؤديان إلى هذه المعرفة، فالباري عزّ وجلّ مدرك بضرورة البديهة والفطرة، والعمل على غرس وتركيز التوحيد في النفوس لا نجده يقوم فيها على إيجاب النظر والاستدلال، فالإنسان بالمعرفة الفطرية يتوصل إلى معرفة الله تعالى.

فقد بين القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة هذا الأمر بوضوح شديد في عديد الآيات من مثل قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ

(١) المغني في أبواب التوحيد و العدل، [التكليف]، عبد الجبار، ج١١، ص ٣٧٥.

(٢) المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص٢٩.

لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[الروم: ٣٠]. وكما جاء قول النبي ﷺ:«**ما من مولود إلا يولد على الفطرة**»(١).

وفي هذه النصوص القرآنية الكريمة والحديثية الشريفة دليل على أن الفطرة السليمة خير دليل على وجود الله عزّ وجلّ، وهي كافية في وجوب التصديق بواجب الوجود سبحانه وتعالى.

٢ -الخبــر:

إذًا فقد جمع المتكلمون طرق وأسباب ومصادر تكوين وتشكّل العلم والمعرفة في العقل والحس معًا، والنصوص التي أوردتها، مستدلاً بها ومستشكلاً لها ومستثمرًا من خلالها، يبدو أنه ليس فيها ما يوحي تعويلهم على الحس دون العقل أو على العقل دون الحس أو وضعهما موضع التعارض. وإلى جانب هذين المصدرين، فقد أضاف المتكلمون مصدرًا ثالثًا هو الخبر المتواتر. يقول عبد القاهر البغدادي: "ودليل كونه ضروريًا (= الخبر المتواتر) امتناع وقوع الشك في المعلوم به كما يمتنع ذلك في المعلوم بالحواس والبَدَائِه"(٢). وهذا يعني فيما يعنيه أن المعرفة التي نصل إليها عن طريق الخبر المتواتر تضاهي في صحتها المعرفة التي نستقيها من البداهة والحواس، حتى أننا يمكن أن نقول إن المعرفة التي مصدرها الخبر المتواتر هي معرفة ضرورية.

لقد اهتم المتكلمون بالمجال المعرفي لحجية الأخبار في تأسيس وتشكيل العلم والمعرفة الاعتقادية بصفة خاصة. وقد تعددت وتنوعت آراؤهم بين الأخذ بهذه الأخبار وردها بالإضافة إلى أن العديد منهم وضع شروطًا لها جاءت مختلفة بين مضيّق لمجال العمل بها كمصدر لهذه المعرفة الاعتقادية وبين موسعٍ لها. ثم إنهم اختلفوا في وجوب العمل بالأخبار وهل هي تفيد العلم أو الظن. وسأحاول من خلال العديد من النصوص التي سوف أوردها إيضاح هذا المصدر الثالث.

(١) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات...، حديث رقم ١٣٥٨. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، دار طوق النجاة ١٤٢٢هـ، ج٢، ص٩٤. وباب ما قيل في أولاد المشركين، ج٢، ص ١٠٠.
(٢) أصول الدين، البغدادي، ص١٢.

يعرّف الجويني الخبر بقوله: "الخبر ما يوصف بالصدق أو الكذب، وهذا يميزه مما عاداه من الكلام، ويميزه عن أقسام الكلام أيضًا. فإن الأمر والنهي (...) لا يوصف شيء منها بالصدق ولا بالكذب"(١). أما الخبر عند الباقلاني فهو: "ما يصح أن يدخله الصدق أو الكذب لأنه متى أمكن دخول الصدق أو الكذب فيه كان خبرًا، ومتى لم يكن ذلك فيه خرج عن أن يكون خبرًا"(٢). وقد عرّفه أبو حامد الغزالي بقوله: "وَحَدُّه (= الخبر) القول الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب أو هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب، وهو أولى من قولهم يدخله الصدق والكذب إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما"(٣). فكما نلاحظ فقد جاءت تعريفات المتكلمين للخبر متطابقة.

إلا أن تصورهم للخبر الذي يمكن أن يصلح لأن يكون مصدرًا معرفيًا للاعتقاد خاصة، فقد جاء متعددًا. فقسموا الأخبار إلى ثلاثة أنواع هي: الخبر الصادق والخبر الكاذب والخبر الذي يحتمل الصدق والكذب معًا. وهذا ما يؤكده الإمام الجويني قائلا: "ثم الخبر ينقسم: فمنه ما يعلم صدقه قطعًا، ومنه ما يعلم كونه كذبًا قطعًا، ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق أو الكذب. فأما الخبر الصدق قطعًا فما وافق مخبره المعلوم قطعًا بضرورة أو دليل كالخبر عن المحسوسات على ما هي عليه، والخبر عن كل ما يعلم ضرورة، ويتصل بذلك الخبر عما يعلم نظرًا إذا وافق مخبره المعلوم. وما علم كونه كذبًا قطعًا فهو ما يخالف مخبره المعلوم ضرورة، ونظرًا، فهو كالإخبار عن المحسوسات على خلاف حكم تعلق المحسوسات بها، وكالإخبار عن قدم العالم مع قيام الأدلة القاطعة على حدثه"(٤).

والخبر الصادق عند الإمام نجم الدين النسفي (٥٣٧هـ)، كما أورده التفتازاني، على نوعين: أحدهما الخبر المتواتر، وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على

---

(١) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، ص٤١١ .

(٢) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني، ص٤٣٣-٤٣٤ .

(٣) المستصفى في علم الأصول، الغزالي، تحقيق محمد عبد السلام الشافي،ط١،بيروت،دار الكتب العلمية ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ص١٠٦ .

(٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، ص٤١١ .

الكذب، وهو موجب للعلم الضروري، وكأمثلة على ذلك يورد النسفي العلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية وغيرها. والنوع الآخر: خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، وهو يوجب العلم الاستدلالي، والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في اليقين(١). ويؤكد الباقلاني مصدرية الخبر في تأسيس المعرفة أو العلم في قوله: "والعلم بما تواترت عنه الأخبار من دعوة الرسل وشرائعهم وتحذيرهم لقومهم، وغير ذلك من الممالك والدول والوقائع والسير"(٢).

وقد قسّم المتكلمون الأخبار إلى: متواترة وآحاد وزاد بعضهم قسمًا ثالثًا هو المشهور. وعلماء مصطلح الحديث لا يعدون عمومًا الخبر المتواتر داخلاً في علم مصطلح الحديث ولا من صناعته؛ لأن علم مصطلح الحديث يُبحث فيه عما يوصل إلى صحة الحديث أو حسنه أو ضعفه، والمتواتر لا يحتاج فيه إلى البحث لأن الارتكاز أو العمدة فيه على الكثرة المؤدية إلى العلم اليقيني، وهو أمر ضروري فطري يحصل لكل سامع دون حاجة إلى البحث والنظر(٣).

أ - الخبر المتواتر:

سمي الخبر المتواتر متواترًا، كما يقول التفتازاني، "لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي"(٤). وعلى ذلك فالتواتر هو التتابع والمتابعة مع الانفصال بين هذا التتابع. وقد عرّف علماء مصطلح الحديث المتواتر بقولهم: "هو الذي رواه جمع كثير يؤمن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى انتهاء السند، وكان مستندهم الحس"(٥). والمراد بالخبر المتواتر عمومًا هو خبر

---

(١) شرح العقائد النسفية، التفتازاني، تحقيق أحمد حجازي السقا، ص١٧-١٩.

(٢) التقريب والإرشاد الصغير، الباقلاني، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ج١، ص١٩١-١٩٢.

(٣) علوم الحديث، ابن الصلاح، تحقيق وشرح نور الدين عتر، (د.ط)، بيروت-دمشق، دار الفكر المعاصر-دار الفكر، ص٢٦٧ وما بعدها. نزهة النظر، ابن حجر، تحقيق وتعليق: عبد الله بن ضيف الرحيلي، (ط١)/ الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص ص ٤٢-٤٣.

(٤) شرح العقائد النسفية، التفتازاني، تحقيق أحمد حجازي السقا، ص١٧.

(٥) نزهة النظر، ابن حجر،تحقيق وتعليق: عبد الله بن ضيف الرحيلي،ص٣٧. منهج النقد في علوم الحديث، نورالدين عتر، ص٤٠٤.

أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم"[1]. وعلى ذلك فالعبرة في المتواتر عند المتكلمين بكثرة الرواة، كثرة تجعل العقل يحكم باستحالة تواطئهم على الكذب.

وما يمكن أن يتاح لنا ملاحظته، انطلاقًا من هذا التعريف، هو ثلاثة أمور جوهرية: **الأول:** أن العقل لا يحتمل إجازة أن يقع من المخبرين بالخبر المتواتر تواطؤًا على الكذب أو أن يكون هذا الخبر قد حصل اتفاقًا. **الثاني:** أن إدراك المخبرين للخبر يكون رأسًا عن طريق الحس لا العقل. والمقصود بالحس كقولهم: "سمعنا" خاصة أو "رأينا". وهنا تتضح لنا تلك العلاقة الوثيقة بين المعرفة الحسية والمعرفة السمعية أو "الخبرية"؛ ذلك لأن الخبر يصل عن طريق الحس المتمثل أساسًا في السمع. وقد أشرت سالفًا عند الحديث عن الحس كيف أن المتكلمين وصلوا بالمعرفة الحسية إلى درجة عالية من الوثوقية والسبب في هذا يعود إلى هذه العلاقة الوطيدة بينهما من حيث إن الخبر يصل عن طريق السمع. وأما **الثالث:** فإن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني الضروري من منطلقين: من جهة أن المعرفة الحسية هي عند البعض من المعارف الضرورية ومستند الخبر هو إلى السمع، ومن جهة أن السند متصل جمعًا عن جمعٍ.

وهذا القاضي عبد الجبار يبيّن لنا بصورة أكثر وضوح أن الأخبار المتواترة هي التي تفيد علمًا اضطراريًا لا سبيل إلى الانفكاك عنه حيث يقول: "ما يعلم صدقه اضطرارًا كالأخبار المتواترة نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجري هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتدين بالصلوات الخمس وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك، فإن ما هذا سبيله يعلم اضطرارًا"[2]. ويورد سيف الدين الآمدي ما مفاده اتفاق جمهور الفقهاء والمتكلمين خاصة من الأشاعرة والمعتزلة على أن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري، بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه، وذلك في قوله: "اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري "[3].

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج٢، ص١٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، ص٧٦٨.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج٢، ص١٨.

وقد اختلف المتكلمون الذين قالوا بإفادة المتواتر العلم الضروري في العدد المطلوب في الخبر المتواتر، وبعضهم لم يأخذ بقضية تحديد سقف العدد المطلوب بل ذهب إلى أن المسألة نسبية والعبرة في ذلك رأسًا بالعدد الذي يحقق به هذا التواتر المفضي إلى العلم. قال الجويني: "فأما ما يعقب علمًا بمخبره فهو الخبر المتواتر؛ فإذا توافرت شرائطه وتكاملت صفاته، استعقب العلم بالمخبر عنه على الضرورة"(١). ثم يضيف موضحًا هذه الشرائط قائلاً: "ثم إنما يثبت التواتر بشرائط فمنها أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا عنه على الضرورة؛ مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بديهة (...) والشرط الثاني أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منه التواطؤ في العرف المستمر، ولـو تواطؤوا لظهر على طول الدهر تواطؤهم، ولسنا نضبط في ذلك عددًا هو الأقل، ولكنا نعلم أن كل عدد شرط في شهادة شرعية، فعدد التواتر يربي عليه (...)"(٢). وشرط العدد الذي يتحقق به هذا التواتر المفضي إلى العلم مختلف في أقل عدد يحصل به عدد التواتر.

وقد ذكر الآمدي وغيره هذا الاختلاف، حيث اشترط بعضهم أربعة بناء على أن العدد الذي تثبت به الشهادة على الزنا أربعة كما في قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ [النور:١٣]، وهناك من قال أن الأربعة لا يكفي وما فوقها صالح، وهناك من قال سبعة، وقيل اثنا عشر على عدد نقباء بني إسرائيل، وقيل أربعون أخذًا من عدد أهل الجمعة، وقيل سبعون على عدد أصحاب موسى عليه الصلاة والسلام، وقيل ثلاثمائة وبضعة عشر على عدد أهل بدر رضي الله عنهم(٣). وقد أوكل أبو حامد الغزالي علم ذلك إلى الله عز وجل فقال: "إذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى، وليس معلومًا لنا ولا سبيل إلى معرفته"(٤).

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، ص٤١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٤١٣-٤١٤.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج٢، ص٢٥-٢٦.

(٤) المستصفى في علم الأصول، الغزالي، تحقيق محمد عبد السلام الشافي، ص ١٠٩.

ومما تقدم يظهر أن المتكلمين على العموم، لم يخالفوا جمهور العلماء في هذه القضية بذهابهم إلى القول بأن الخبر المتواتر مقبول ويجب العمل به دون البحث عن رجال إسناده، وذلك لكونه ورد بطريق يحيل تواطؤ رجاله عن الكذب هذا مع كثرتهم. وبناء عليه فإن العلم الذي يحصل به يكون يقينيًا قاطعًا، وهذا يوجب العمل به. وهنا ندرك مدى أهمية وضرورة الخبر المتواتر عند المتكلمين في تكوين المعرفة عمومًا والمعرفة الاعتقادية على الخصوص. فهل يمكن أن ينسحب الأمر نفسه على خبر الآحاد ؟

ب -خبر الواحد:

يذهب الباقلاني إلى أن حقيقة هذه الإضافة في اللغة: خبر "الواحد" تعني أن الراوي للخبر واحد فقط لا اثنان ولا أكثر من ذلك. ولكنه يستدرك على هذا المذهب في تعريف خبر الواحد من ناحية اللغة بالقول أن الفقهاء والمتكلمين: "قد تواضعوا على تسمية كل خبر قَصُر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد سواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد"[1].

وعمومًا فخبر الآحاد هو: "ما كان من الأخبار غير منتهٍ إلى حدّ التواتر، وهو منقسم إلى ما يفيد الظن أصلاً، وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء، وإلى ما يفيد الظن وهو ترجيح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع، فإن نقله جماعة تزيد على الثلاثة والأربعة سمي مستفيضًا مشهورًا"[2].

وقد جاءت مقالات المتكلمين متعددة في رفض الأخذ بخبر الآحاد ورده ؛ وذلك من منطلق أن خبر الواحد يفيد الظن. وانتهى بهم الأمر على العموم إلى الأخذ بخبر الواحد الصحيح في إثبات الأحكام الفقهية العملية ورفضه في الأحكام العلمية الاعتقادية. وقد أبدى بعضهم بعض "الانفتاح"، إن صح التعبير، على التعامل مع هذه المسألة فذهب إلى إثبات أن خبر الواحد قد يفيد العلم إذا اقترنت به قرائن معينة.

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني، ص٤٤١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج٢، ص٣١.

ذهب الباقلاني إلى أن خبر الواحد لا يوجب العلم، ولكن يوجب العمل إن كان ناقله عَدْلاً ولم يعارضه ما هو أقوى منه(1). وقال القاضي عبد الجبار: "وأما ما لا يعلم كونه صدقًا ولا كذبًا فهو كأخبار الآحاد وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائط، فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا"(2). وإلى نفس الرأي ذهب الجويني حيث أبدى في بعض مؤلفاته تشددًا في إنكار حجية خبر الواحد فيما طريقه العلم حيث قال: "ثم أطلق الفقهاء القول بأن خبر الواحد لا يوجب العلم ويوجب العمل، وهذا تساهل منهم، والمقطوع به أنه لا يوجب العلم ولا العمل، فإنه لو ثبت وجوب العمل مقطوعًا به لثبت العلم بوجوب العمل، وهذا يؤدي إلى إفضائه إلى نوع من العلم وذلك بعيد، فإن ما هو مظنون في نفسه يستحيل أن يقتضي علمًا مبتوتًا"(3). وأما الغزالي فيرى أن خبر الواحد لا يفيد العلم، قال: "خبر الواحد لا يفيد العلم (...) وما حكي عن المحدثين أن ذلك يوجب العلم فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل..."(4). ويقول الآمدي مبرزًا لنا الإطار التعريفي الوصفي العام لهذه القضية: "اختلفوا في الواحد العدل إذا أخبر بخبر هل يفيد خبره العلم ؟ فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال: أنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين (...) ومنهم من قال: إنه يفيد العلم إذا اقترنت به قرينة كالنظّام(5) ومن تابعه (...) وذهب الباقون إلى أنه لا يفيد العلم اليقيني مطلقًا لا بقرينة ولا بغير قرينة (...) والمختار حصول العلم بخبره (= خبر الواحد) إذا احتفت به القرائن"(6).

وكما سبقت الإشارة إليه، فإن بعض المتكلمين أظهروا نوعًا من "الانفتاح" في قبول خبر الواحد إذا احتفت به قرائن معينة، إذ إن مستند اليقين يعود بالدرجة الأولى إلى القرائن التي

---

(1) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني، ص٤٤١-٤٤٢.

(2) شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، ص٧٦٩.

(3) البرهان في أصول الفقه، الجويني، تحقيق عبد العظيم محمود الذيب، ج١، ص٣٨٨.

(4) المستصفى في علم الأصول، الغزالي، تحقيق محمد عبد السلام الشافي، ص١١٦.

(5) إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري أبو إسحاق النظّام توفي سنة ٣٢١هـ. من أئمة الاعتزال، وكان متبحرًا في الفلسفة، وقد انفرد بآراء خاصة له. انظر: الأعلام، الزركلي، ط١٥، بيروت، دار العلم للملايين ٢٠٠٢، ج١، ص٤٣.

(6) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج٢، ص٣٢.

من شأنها أن تجعل خبر الواحد مفيدًا للعلم. ويبدو أن هذا من بين الأسباب التي جعلت النَظَّام يذهب المذهب الذي أشار إليه الآمدي. وتجدر الإشارة -كما يرى بعض الباحثين- إلى أن المعول عليه عند النظام ليس وصف الخبر بالتواتر أو الآحاد، وإنما الاعتماد الحقيقي على القرائن والأسباب التي إن وجدت أفادت العلم ولو كان الخبر آحادًا(١).

والآمدي بدوره -كما رأينا سابقًا- ذهب إلى الرأي نفسه في اعتبار أن القرائن من شأنها أن تجعل خبر الواحد مفيدًا للعلم حيث قال: "والمختار حصول العلم بخبره (= خبر الواحد) إذا احتفت به القرائن"(٢).

وبناء عليه فإن المتكلمين ذهبوا إلى عدم إفادة خبر الآحاد العلم وهذا من منطلق حرصهم على أن تكون المعرفة بصورة عامة والمعرفة الاعتقادية بصورة خاصة مبنية على أسس علمية رصينة غير قابلة للنقض منطقيًا ومنهجيًا ومعرفيًا. وهذا من منطلقات متعددة منها: أنه يجوز السهو والخطأ والكذب على الواحد في نقله. وأن خبر الواحد عندهم لو اقتضى العلم لاستدعى ذلك أن يقتضي كل خبر واحد العلم، ولو انتهى الأمر إلى ذلك لوجب أن يقع العلم بخبر من يدعي النبوة ومن يدعي غير ذلك. ثم إنه ولو كان يوجب العلم لوجب إذا عارضه خبر متواتر أن يتعارضا ولجاز نسخ القرآن والأخبار المتواترة به لكونه في منزلتها في إفادة العلم(٣).

ولكن نجد أهل العلم عمومًا ينتقدون من رأى عدم إيفاء خبر الواحد العلم، ويذهبون في مقابل ذلك إلى أن خبر الواحد يفيد العلم فضلاً عن إفادته للعمل، وإلى القول بأن الله عزّ وجلّ منع أن نقول عليه ما لا نعلم، وتعبدنا بخبر الواحد فدلّ ذلك على أن خبر الواحد يقتضي العلم لا الظن(٤). وقد استندوا في ذلك إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، من مثل قوله

(١) انظر مثلاً: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، محمد عبد الهادي أبوريدة، (د.ط)، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م، ص١٦-١٧.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج٢، ص٣٢.

(٣) خبر الواحد في السنة وأثره في الفقه الإسلامي، سهير رشاد مهنا، (ط١)، القاهرة، دار الشروق (د.ت)، ص٢٥.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٧.

تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[الحجرات: ٦].فإن هذه الآية الكريمة تدل على أن العدل إذا جاء بخبر، فالحجة قائمة به، ولو كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبت حتى يحصل العلم[1]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ﴾[الإسراء:٣٦]. ومن المعلوم أن المسلمين لم يزالوا من عهد الصحابة يَقْفُون أخبار الآحاد ويعملون بها ويثبتون بها الأمور الغيبية والحقائق الاعتقادية مثل بدء الخلق وأشراط الساعة، بل ويثبتون بها اللهّ تعالى الصّفات، فلو كانت لا تفيد علمًا ولا تثبت عقيدةً لكان الصحابة والتابعون وأئمة الإسلام كلّهم قد قفوا ما ليس لهم به علم[2].

ومن السنة، عن أنس بن مالك: أن أهل اليمن قدموا على رسول الله ﷺ فقالوا: ابعث معنا رجلاً يعلمنا السنة والإسلام. قال: فأخذ بيد أبي عبيدة فقال: «**هذا أمين هذه الأمة**»[3]. فلو لم تقم الحجة بخبر الواحد لم يبعث إليهم أبا عبيدة وحده، وكذلك يقال في بعثه صلى الله عليه وسلم في مرات مختلفة غيره من الصحابة، وممّا لا ريب فيه أنّ هؤلاء كانوا يستهلون تعليمهم بالعقائد قبل الأحكام العمليّة[4].

وجملة وبعدما تقدم، فإنه بالإمكان أن نلاحظ أن الاحترازات والتحفظات التي قدمها المتكلمون فيما يخص قبول خبر الآحاد هي تحفظات واحترازات مشروعة معرفيًا وعلميًا ومنهجيًا، لأن الأمر يتعلق رأسًا بالتأسيس المعرفي لأصول الدين حيث درجة اليقين تبلغ الذروة. ولكن ولأنهم كانوا مقلدين لعقولهم أكثر مما ينبغي لم ينتبهوا بما فيه الكفاية لنصوص الكتاب والسنة وعمل السلف الصالح من هذه الأمة في هذه القضية مما فوّت عليهم فرصة الانتفاع المعرفي والمنهجي بالاتباع خاصة وأن مضمون العقيدة توقيفي وقد انعقد الإجماع على

---

(١) الحديث حجة بنفسه في العقائد و الأحكام، محمد ناصر الدين الألباني، (د.ط)، الجزائر، دار الاستقامة ١٩٩٤، ص٥٧.

(٢) المرجع نفسه،ص٥٦ .

(٣) مسلم، الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي عبيدة بن الجراح، حديث٢٤١٩. (د.ط) بيروت، دار إحياء الكتب العربية (د.ت)، ج٤، ص١٨٨٢.

(٤) الحديث حجة بنفسه في العقائد و الأحكام، محمد ناصر الدين الألباني، ص٥٩.

وجوب الاتباع فيستلزم أن خبر الواحد يفيد العلم والعمل معًا لا محالة. قال صلى الله عليه وسلم:« **تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها**»[1].



(١) ابن ماجه، السنن، باب: اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، رقم٤٣. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر (د.ت)، ج١، ص١٦.

خـاتمــة

وهكذا، من خلال هذه القراءة المتواضعة في الإبستمولوجيا التكوينية للمعرفة الكلامية، على ما في هذا الاصطلاح من التجوّز كما أشرت إلى ذلك في المقدمة، والتي تبقى في حدود "القراءة"، نصل إلى الإجابة عن التساؤلات التي طرحتها في مقدمة هذا البحث في جملة هذه النتائج التي نختمه بها. ففي ضوء ما تقدم يمكن أن نحصر أهم النتائج في الآتي:

١- أن المصادر التكوينية المشكِّلة للمعرفة الكلامية التي قررها المتكلمون هي: الحس والعقل والخبر أو السمع.

٢- أن الحديث عن العلم ومصادر تشكّل المعرفة يعدُ من أوليات القضايا التي يؤسس من خلالها وبها المتكلمون عادة للكلام في علم الكلام أو العقيدة؛ ذلك أن البحث في إشكالية المعرفة ومصدريتها وما ينتج عنه من مشكلات ناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، من حيث اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها، والوسائل التي تتشكل المعرفة من خلالها والمصادر التي تجيء عن طريقها، والبحث عن مدى التطابق بين تصوراتنا الذهنية والواقع الخارجي ومدى خدمة هذا التصور لمفهومي الوجود والمعرفة يوضح مدى أهمية هذا الطرح النظري بالنسبة لدراسة العقيدة الإسلامية.

٣- يظهر أن الهدف من وراء هذا العمل الذي قام به المتكلمون يتجلى أساسًا في محاولاتهم لوضع أسس معرفية نظرية واستدلالية للعقيدة الإسلامية؛ ذلك أن منظورهم للعقيدة الإسلامية على أنها "معرفة" و"علم"، في المقام الأول، أدى بهم إلى البحث في مفهوم العلم وفي أنواع وأقسام المعرفة والحرص على بيان المصادر المعرفية التي تؤخذ منها العقيدة. وهذا من أجل توضيح الطريق الصحيح في البحث عن الحقيقة والوصول إلى نوع المعرفة التي يمكن أن تكون كافية لبناء قاعدة إيمانية اعتقادية صلبة لا تخضع للشك أو الريب أمام منكري الحقائق والمشككين فيها.

٤- أن مفهوم العلم أو المعرفة عند المتكلمين، وهو في مجال الإبستمولوجيا مفهوم مركزي، اتخذ منحى نظريًا تجريديًا بحتًا خاصة في الدرس الكلامي المتأخر، مما أفضى إلى تجريد العلم من وظيفته الحقيقية بعدم ربطه بالعمل المفضي إلى التوجه إلى معرفة الله تعالى وما يوصل إليه.

٥- لعلّ من بين أسباب هذا الجنوح الكلامي التجريدي لمفهوم العلم، استبعاد المتكلمين لجانب مهم من الإدراك المعرفي الإنساني ألا وهو الإدراك القلبي في التأسيس لمفهوم العلم، إلى جانب إهمال الغايات والمقاصد الأساسية له التي أرساها الوحي الكريم.

٦- أن من أهم الآثار المترتبة على منظور البناء الكلامي لدى المتكلمين، خاصة المتأخرين منهم، في إيضاح معالم الدرس العقدي الإسلامي في الواقع المعرفي والحياتي للفرد المسلم، هو أن جل قضايا العقيدة الإسلامية أصبحت لديهم مجرد تصديقات ذهنية خالية من أي روح إيمانية عميقة مما ساهم في تكريس بعد العقيدة الإسلامية عن الواقع.

٧- أن الأصول الإسلامية العامة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ومقاصدها العملية لم تجنح على الإطلاق إلى هذا التجريد النظري للعلم والمعرفة الذي مهّد له علماء الكلام في خضم الصراع مع الغير، سواء كانوا خارج الدائرة الإسلامية أو داخلها، على الرغم من الدور الذي قاموا به، رحمهم الله تعالى، في نصرة العقيدة الإسلامية.



المصادر والمراجع

١- أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ج.ف.ليبنتز، ترجمة: أحمد فؤاد كامل، (د.ط)، دار الثقافة والنشر والتوزيع١٩٨٣.

٢- إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية، محمد عبد الهادي أبوريدة، ط١، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة ١٩٤٦.

٣- الإبستمولوجيا التكوينية، جان بياجي، ترجمة وتقديم السيد نفادي، راجعه وقدم له محمد علي أبو ريان، دمشق، دار التكوين٢٠٠٤.

٤- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي ١٤٠٢هـ.

٥- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه الدكتور محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر ١٩٥٠.

٦- الأعلام، خير الدين الزركلي، ط١٥، بيروت، دار العلم للملايين ٢٠٠٢.

٧- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري،ط٢،المكتبة الأزهرية للتراث ٢٠٠٠.

٨- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، ط١، دار الكتبي ١٩٩٤.

٩- البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، نور الدين الصابوني تحقيق فتح الله خليف (د.ط)، دار المعارف بمصر ١٩٦٩.

١٠- البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني، تحقيق عبد العظيم محمود الذيب، ط٤، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر١٤١٨هـ.

١١- التعريفات، الشريف الجرجاني، تحقيق غوسطافوس فلوجل، بيروت، مكتبة لبنان ١٩٨٥.

١٢- التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٩٨.

١٣- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر الباقلاني، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط١، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية ١٩٨٧.

١٤- الجامع الصحيح، البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، دار طوق الحمامة ١٤٢٢هـ.

١٥- الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، محمد ناصر الدين الألباني، (د.ط)، الجزائر، دار الاستقامة ١٩٩٤.

١٦- خبر الواحد في السنة وأثره في الفقه الإسلامي، سهير رشا مهنا، ط١، القاهرة، دار الشروق (د.ت).

١٧- السنن الصغرى، النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبوغدة، ط٢، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية ١٤٠٦هـ-١٩٨٦.

١٨- السنن، ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، بيروت، دار الفكر (د.ت).

١٩- سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط٣، مؤسسة الرسالة ١٩٨٥.

٢٠- شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، تحقيق محمود الأرناؤوط، ط١، بيروت، دار ابن كثير ١٩٨٦.

٢١- شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار المعتزلي، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط٣، مصر، مكتبة وهبة ١٩٩٦.

٢٢- شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط١، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٨.

٢٣- شرح العقيدة الطحاوية، علي بن أبي العز، تحقيق :عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرناؤوط، ط٢، بيروت،مؤسسة الرسالة١٩٩٠.

٢٤- الصحيح، مسلم، (د.ط)، بيروت، دار إحياء الكتب العربية (د.ت).
٢٥- عقيدة المؤمن، أبوبكر جابر الجزائري، ط١، باتنة-الجزائر، دار الشهاب.
٢٦- علوم الحديث، ابن الصلاح، تحقيق: وشرح نور الدين عتر، بيروت، دار الفكر (د.ت).
٢٧- الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشب، (د.ط)، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع (د.ت).
٢٨- الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد، ترجمة: فؤاد زكريا، ط٢، القاهرة، مؤسسة فرنكلين ١٩٧٥.
٢٩- كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، (د.ط)، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية (د.ت).
٣٠- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، تقديم وإشراف رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، ط١، بيروت،مكتبة لبنان ناشرون١٩٩٦.
٣١- مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، عثمان جمعة ضميرية، ط٤، جدة، مكتبة السوادي للتوزيع١٤٣٣هـ.
٣٢- المستصفى في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق محمد عبد السلام الشافي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية ١٩٩٣.
٣٣- المسند، أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، مؤسسة الرسالة ١٤٢١هـ.
٣٤- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، ط١، الرياض، مكتبة المؤيد ١٩٩٢.
٣٥- المغني في أبواب التوحيد والعدل، [التكليف]، عبد الجبار المعتزلي، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، ط١، بيروت، دار إحياء التراث ٢٠١٢.

٣٦- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق هلموت ريتر، ط٣، فيسبادن (ألمانيا)، دار فرانز شتايز ١٩٨٠.
٣٧- منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، ط٣، دمشق، دار الفكر ١٩٩٧.
٣٨- المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، (د.ط)، بيروت، عالم الكتب ١٩٧٩.
٣٩- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ابن حجر، تحقيق :عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، ط١، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٤٠- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، عبد الحميد راجح الكردي، ط١، الرياض، مكتبة المؤيد ١٩٩٢.

